



牟宗三先生全集

● 康德「判斷力之批判」(上)(下)

16

牟宗三先生全集①⑥

康德「判斷力之批判」 (上)

牟宗三 譯註



《康德「判斷力之批判」》全集 本編校說明

李淳玲

康德於1790年出版《判斷力之批判》（俗稱「第三批判」）一書，在此書中他藉「合目的性原則」來溝通「自由」與「自然」兩界。牟宗三先生在《心體與性體》第一冊對此作法曾評論道：「這固是一個巧妙的構思，但卻是一種技巧的湊泊，不是一種實理之直貫，因而亦不必真能溝通得起來。」（頁175）因此，他在譯出康德的《道德底形上學之基本原則》、《實踐理性底批判》及《純粹理性之批判》之後，原無意再翻譯《判斷力之批判》。1980年代中葉，牟先生在台灣看到宗白華所譯的《判斷力批判》，深感宗譯本不能達意，遂興起翻譯此書之意。此後他陸續在台灣、香港兩地講授《判斷力之批判》，形成了一些看法，加以他自認為年事已高，不再有心力撰寫大部頭的論著，只適合作翻譯工作，便集中精神翻譯此書，而於1991年完稿。牟先生的翻譯主要是以 J. C. Meredith 的英譯本為底本。

臺灣學生書局分別於1992年10月及1993年1月出版此譯本之上、下冊，迄今未再版。此譯本除了康德原書之譯文之外，在上冊卷首還刊有牟先生所撰的長文〈以合目的性之原則為審美判斷力之

(2) ⊙ 康德「判斷力之批判」(上)

超越的原則之疑竇與商榷〉。在出書之前，此一長文已先在《鵝湖月刊》第17卷第10-12期（1992年4-6月）刊載。此外，上冊的〈譯者之言〉先刊載於《鵝湖月刊》第18卷第2期（1992年8月）；下冊的〈譯者之言〉先刊載於《鵝湖月刊》第18卷第7期（1993年1月）。

這次編校工作除了與《牟宗三先生全集》的體例統一之外，主要工作在簡別牟先生隨文譯釋時加入康德原著的字句，以〔〕加以區別，而屬於康德原著的插入語則使用（）。此外，編校者在邊頁空白處標明普魯士學術院版《康德全集》的頁碼，以方便學者查對德文本或英譯本。



譯者之言（上）

《判斷力之批判》分兩部，一部是〈美學的判斷力之批判〉，一部是〈目的論的判斷力之批判〉。前者講「美」與「崇高莊嚴偉大」（此六字一整詞，普通以莊美譯之，不諦），後者講「自然的目的論」。「美」與「崇高偉大」以及「自然的目的論」，依康德，皆被攝屬於判斷力中來處理——作批判性的處理。判斷力是知性與理性之間的一種能力。把美學判斷與目的論的判斷收攝於判斷力中來處理，當然有其全系統中（全部認知機能之完整系統中）的一種深刻入微的洞見或識見。這是一般人很難想到或見到的。但是從判斷力處來處理美學判斷與目的論的判斷是從判斷力之什麼分際上來作此處理呢？康德的著眼點是在自然之千變萬化的種種型態以及此中之種種特殊法則之可以會通而歸於一這個分際上（不在知性範疇所規定的普遍法則下的機械自然或普遍自然——自然之通相這個分際上）來作此種處理。因此，此中所謂「判斷力」乃是指「反省或反照性的判斷力」而言，不指「決定性的判斷力」而言，因為我們不能拿著「美」或「崇高」或「自然目的」來對於「自然」作認知上的「客觀決定」。何以故不能以之作認知上的客觀決定？蓋以美、崇高、自然目的等並非是知識對象上的客觀實性。當我們對

(4) ⊙ 康德「判斷力之批判」(上)

於現象的自然作認知的探究而能成一客觀性的決定判斷時，我們早已把這些特性抽掉了。因此，這些特性總只是主觀性的，它們只是我們的反省判斷力所加上去的。

但是加上去也得有一原則，並不是隨便妄加的。康德見到自然種種繁多的形態以及種種特殊的經驗法則之可以會通而為一，如《易傳》所謂「見天下之至動而不可亂，見天下之至賾而不可惡」，這似乎默默之中必有一種「巧合目的」之合目的性或適宜性存焉。如是他提出「合目的性之原則」作為反省判斷力之超越的原則。但是這超越的合目的性原則在應用於「美學判斷力」處，合目的性是主觀的合目的性，而在應用於「目的論的判斷力」處，合目的性是客觀的合目的性，這客觀的合目的性乃是反省判斷力上虛說的客觀的合目的性，此即是「自然目的」一概念所示之合目的性。

「主觀合目的性」原則在說明反省判斷力之表現為審美判斷處是有問題的，關此，我有一長文論之，見卷首〈商榷〉文。客觀合目的性原則在目的論的判斷力之於有機物處是甚為順適而顯明的。「自然目的論」一般認為即是一種「自然神學」。但是康德在〈目的論的判斷力之方法學〉中表明此「自然的目的論」並不真能成立一種神學，但只是一神學之預備或前奏。要想成立一真正的神學，必須進至道德的目的論，此不能從「自然」層以立論，必須從「自由」處立論。道德的目的論完成道德的神學，即完成上帝存在之道德的證明。關於此部，很顯明，我們可以儒家「道德的形上學」衡量之或會通之。中國儒家傳統無神學，但有一「踐仁知天」或「盡心知性知天」之道德的形上學。康德的「道德的目的論」中之所說，儒家皆可贊同之。關於終極目的（最高目的即最高善或圓善）

之所說，儒家尤其贊同。因此，康德依據西方傳統，他以道德的目的論完成道德的神學，而我們則依據中國傳統，以道德的目的論來完成道德的形上學。道家亦無神學，但有一「玄智玄理表示『無』之智慧」之境界形態的形上學，此是由致虛守靜以養生之實踐之路入的。佛家亦無神學，但它有一識智對翻三德秘密藏圓教系統下的佛教式的存有論，此是由解脫之實踐工夫入。不管是道德的實踐，抑或是「致虛守靜」以養生（即養性）之實踐，抑或是佛家解脫之實踐，總皆是從主體入，故皆默契康德的「道德的神學」。康德明說只有「道德的神學」，並無「神學的道德學」，此即示從主體決定客體也。（「觀乎聖人則見天地」，並非「觀乎天地則見聖人」）。依此類推，儒家只有「道德的形上學」，並無「形上學的道德學」。佛家、道家並不可說「道德的形上學」，然玄智、玄理默成萬物為逍遙自在之存在，識智對翻決定一切法之或為「無明」或為「常樂」（「三千在理同名無明，三千果成咸稱常樂」），皆示從主體決定客體也。我本想作一長文以類通康德的「道德的神學」，然以此部思理較顯豁而集中，故順譯文讀者可自為之。好在關節處吾在譯文中皆有案語以點示之。讀者若稍熟練於儒、釋、道三教之義理規範，並反覆熟讀譯文，必能自為之也。

說到譯文，吾是據 Meredith 之英譯而譯成。關此譯文，吾曾反覆修改過好多次：先改其錯誤，後改其模糊不清，凡稍有疙瘩處必予以順通撫平。英文有三個翻譯，一是 Bernard 譯，二是 Meredith 譯，三是 Pluhar 譯。三個譯本皆有好處，亦皆有誤處或不諦當處。凡遇難通處，吾必三譯對刊。遇有專詞或名詞不諦當處，吾必對質德文原文。德文文法吾不懂，但康德所使用之專詞吾

大體皆知。有時非專詞，但於行文上亦以名詞出之，Meredith 譯不諦或不顯明處，其他兩英譯反較明而較諦。凡此等處吾皆有注語以注之。三英譯之誤處大抵不在句法之看錯，而在代詞之看錯。康德原文那些代詞是很令人頭痛的。英譯亦常順之而以代詞譯之。中文代詞是單一直代，一看即明，不會弄錯。但英、德文無此方便，雖有性別，單數、多數之不同，但以名詞多端，不明其究代何者，故常出錯。吾於譯文皆以實字明指，雖多重複，然卻清楚。即使用代詞，亦必順中文習慣，單一直代，決無錯雜多端者。我經過這樣多次的修改順通，故每句皆可明暢誦讀，雖絡索複雜，然意指總可表達。吾譯前兩《批判》時，未曾費多次修改工夫，故於譯文，以此譯為較佳。但前兩《批判》，講習者多，故世人知之亦較多，雖不必真懂。對此《第三批判》，講之者少，故知之亦少，尤其在中國，直同陌生。吾原無意譯此書，平生亦從未講過美學。處此苦難時代，家國多故之秋，何來閒情逸致講此美學？故多用力於建體立極之學。兩層立法皆建體立極之學也。立此骨幹導人類精神於正途，莫急於此世。然自《圓善論》寫成後，自覺尚有餘力。人不可無事，偶見大陸出版之宗白華先生所譯的《第三批判》於坊間，遂購得一本，歸而讀之，覺其譯文全無句法，無一句能達。宗白華先生一生講美學，又留德，通德文，何至如此？又想宗先生雖一生講美學，然其講法大都是辭章家的講法，不必能通康德批判哲學之義理。世之講美學者大抵皆然，以為懂得一點文學，即可講美學，故多浮辭濫調，焉能望其契入康德之義理？吾有感於宗先生之不能盡此責，如是，遂取 Meredith 之英譯本逐句細讀，據之以譯成中文。首先，那九段引論即不好譯。抗戰期間，李長之好講文學批

評，以為可以講康德之美學，遂想譯那九段引論，結果譯不出。吾當時亦不懂。只聞人言，康德欲以《第三批判》之審美判斷溝通「自然」與「自由」之兩界，遂略有憧憬，然不知其詳也。吾先譯出此〈引論〉，繼之再譯〈審美判斷之分析〉，初只想譯關於「美」之分析，不譯關於「崇高（莊嚴偉大）」之分析，以為中國傳統智慧對此方面甚有品題，故欲略之。後來終於全部譯出。繼之復將〈目的論的判斷力之批判〉譯出，如是，遂成上、下兩冊之全文。屈指算來，迄今已七年矣。

吾於此譯文雖費如許工夫，然譯成後，又想若不予以疏通，雖即譯成中文，人亦不懂，縱使明暢可讀，亦不易解，蓋以此概念語言太專門故，全部批判哲學之義理之最後的諧和統一太深奧故。以此，遂就審美判斷之超越的原則，即「合目的性之原則」，作一詳細的疏導與商榷，蓋以康德之述此原則實有不諦處故。疏釋已，遂就審美判斷之四相重述審美判斷之本性，然後依中國儒家之傳統智慧再作真美善之分別說與合一說，以期達至最後之消融與諧一，此則已消化了康德，且已超越了康德，而為康德所不及。康德之以審美判斷溝通「自然」與「自由」之兩界，此實缺少了一層周折，他無我所說的合一說，審美判斷亦擔負不起此溝通之責任。吾名此長文曰〈商榷〉文，並將之列於卷首以作導引，可引導讀者去讀此譯文，並去接近康德之思理。讀者可不贊成吾之所說，然總可藉此以接近康德也。

讀者讀《現象與物自身》，可解吾如何依中國傳統智慧消化《第一批判》；讀《圓善論》，可解吾如何依中國傳統智慧消化《第二批判》；讀此〈商榷〉長文，可解吾如何依中國傳統智慧消

(8) ⊙ 康德「判斷力之批判」(上)

化此《第三批判》。了解中西兩智慧傳統並非易事，此需要時間慢慢來。吾一生無他務，今已八十四矣。如吾對中華民族甚至對人類稍有貢獻，即在吾能依中國智慧傳統會通康德並消化康德。此非淺嘗者所能知也，亦非浮光掠影者所可輕議也。

時在民國八十一年初夏



《牟宗三先生全集》總目

- ① 周易的自然哲學與道德函義
- ② 名家與荀子 才性與玄理
- ③ 佛性與般若（上）
- ④ 佛性與般若（下）
- ⑤ 心體與性體（一）
- ⑥ 心體與性體（二）
- ⑦ 心體與性體（三）
- ⑧ 從陸象山到劉蕺山 王陽明致良知教 蕺山全書選錄
- ⑨ 道德的理想主義 歷史哲學
- ⑩ 政道與治道
- ⑪ 邏輯典範
- ⑫ 理則學 理則學簡本
- ⑬ 康德「純粹理性之批判」（上）
- ⑭ 康德「純粹理性之批判」（下）
- ⑮ 康德的道德哲學
- ⑯ 康德「判斷力之批判」（上）（下）
- ⑰ 名理論 牟宗三先生譯述集

- ⑮ 認識心之批判（上）
- ⑯ 認識心之批判（下）
- ⑰ 智的直覺與中國哲學
- ⑱ 現象與物自身
- ㉑ 圓善論
- ㉒ 時代與感受
- ㉓ 時代與感受續編
- ㉔ 牟宗三先生早期文集（上）
- ㉕ 牟宗三先生早期文集（下） 牟宗三先生未刊遺稿
- ㉖ 牟宗三先生晚期文集
- ㉗ 人文講習錄 中國哲學的特質
- ㉘ 中國哲學十九講
- ㉙ 中西哲學之會通十四講 宋明儒學綜述 宋明理學演講錄 陸
王一系之心性之學
- ㉚ 四因說演講錄 周易哲學演講錄
- ㉛ 五十自述 牟宗三先生學思年譜 國史擬傳 牟宗三先生著作
編年目錄



目次

(上册)

《康德「判斷力之批判」》全集本編校說明	(1)
譯者之言(上)	(3)
卷首 商榷：以合目的性之原則為審美判斷力之超越的原 則之疑竇與商榷.....	1
序文(1790，第一版之序文)	95
引論.....	103
第一部 美學判斷力之批判	141
第一分 美學判斷力之分析.....	143
第一卷 美之分析	143
第二卷 崇高之分析	203
關於美學的反省判斷之解釋之一般的註說	241
純粹美學判斷之推證	261
第二分 美學判斷力之辯證.....	359

10 ◎ 康德「判斷力之批判」(上)

(下冊)

譯者之言(下)		(1)
第二部 目的論的判斷力之批判		397
第一分 目的論的判斷力之分析		399
第二分 目的論的判斷力之辯證		443
附 錄 目的論的判斷力之方法學		503
〔綜結〕 關於目的論之一般註說		619



卷首

商榷：以合目的性之原則為審美判斷力之超越的原則之疑竇與商榷

康德把美學判斷或審美判斷放在「判斷力之批判」中。判斷力之批判含有兩大部分，一部分是美學判斷力之批判，一部分是目的論的判斷力之批判。美學判斷力表現而為審美判斷，目的論的判斷力表現而為目的論的判斷。

判斷力一般，或一般說的判斷力，其功能就是把特殊者歸屬在普遍者之下。因此，康德云：「判斷力一般是『把特殊者思之為含在普遍者之下』之機能」（IV.1）。此就是我們平常所謂「下判斷」之能力。如果普遍者（規律、原則、或法則）是給與了的，則「把特殊者歸屬於此普遍者之下」的那判斷力便是「決定性的判斷力」。但是，如果只是特殊者是給與了的，而普遍者則須為此給與了的特殊者而被尋覓，如是，則判斷力便只是「反省的判斷力」（IV.1）。審美判斷力與目的論的判斷力皆屬反省的判斷力，而非決定性的判斷力。因此，審美判斷與目的論的判斷皆屬反省的判斷，而非決定的判斷。成功知識的判斷與決定道德善惡的判斷皆是決定性的判斷，而非反省的判斷。決定性的判斷，吾亦曾名之曰「有向判斷」，反省判斷則名之曰「無向判斷」。

但是反省判斷中之兩支亦甚有別。目的論的判斷雖是反省的，

即對於自然不能形成一客觀地認知的決定判斷，然而卻亦並非全無向。依康德〈引論〉Ⅷ段所解，它雖不是客觀地決定性的有向，但卻是主觀地非決定性的有向者。至於審美判斷則全是無向者。因為有此差別，所以它的原則似亦不能與目的論的判斷之為反省判斷所有者同論。

A. 確立反省判斷之超越原則之進路

康德從那裡想反省判斷之超越原則呢？他是從自然形態之多樣性以及管轄此多樣性的形態的種種特殊法則之需要統一以使經驗可成為一聯貫統一的系統處入手。

康德〈引論〉第Ⅳ段Ⅳ.2說：

決定性的判斷力在知性所供給的普遍而超越的法則之下作決定活動，而這樣作決定活動的決定性的判斷力亦只是歸屬性的；法則已先驗地為此決定性的判斷力而陳出（由知性而陳出），而此決定性的判斷力無須再為其自己去設計一法則以便指導其自己使其自己能夠去把自然中之特殊者歸屬於普遍者之下。但是茲有如許繁多的「自然之形態」，亦可謂有如許繁多的「普遍而超越的自然概念之變形」，它仍擺在那裡不為上說純粹知性所先驗地供給的諸法則所決定，而因為此諸法則只接觸到自然（作為感官對象的自然）之一般可能性之故，是故在那如許繁多的自然形態方面必須也需要有另一些法則。這另一些法則，由於是經驗的，它們很可是偶然的

（以我們的知性之觀點而論），但是，如果它們須被名曰法則（如關於某一種自然即特殊面的自然之概念之所需要者），則它們必須依據雜多底統一之原則（雖此原則尚不被知於我們），而被看成是必然的，因此，反省的判斷力，即，那「被迫使從自然中之特殊者上升到普遍者」這樣的反省的判斷力，實有需於一原則。此所需之原則，反省判斷力不能把它從經驗中借得來，因為反省的判斷力所必須去作的恰就是去建立一切經驗的原則之統一於較高的（雖同樣亦是經驗的）原則之下，並因而由此去建立較高者與較低者間之系統的隸屬關係之可能性。因此，這樣一個不能由經驗借得來的超越的原則，反省判斷力只能把它當作一個法則從其自身而給出，並且把它當作一法則給與於其自身。反省的判斷力不能把此超越的原則從任何其他地區引生出（因為若那樣，則它必應是一決定性的判斷力）。反省的判斷力亦不能把此超越的原則規立給自然，因為「反省於自然之法則」之反省是使其自己對準或適應於自然，而並不是使自然對準或適應於如下所說那樣一些條件，即「依照這些條件，我們可努力去得到一自然之概念，這所努力以得的一自然之概念，就這些條件而言，乃是一完全偶然的概念」；並不是使自然對準或適應於如此云云的一些條件。

案：此段首句中所謂「知性所供給的普遍而超越的法則」即指範疇所表示的法則而言。範疇所表示的那些法則既是普遍性的，又是超越性的，此為純粹知性所供給。康德即依此義而言「知性為自然立